

## OD ZOROASTRA K SÓKRATOVÍ: VZŤAH ANTICKEJ FILOZOFIE A MÁGIE V 5. A 4. STOROČÍ PRED KR. (I)<sup>1</sup>

ANDREJ KALAŠ, Katedra filozofie a dejin filozofie UK v Bratislave, Bratislava, SR  
FRANTIŠEK ŠKVRNDA, Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie  
Ekonomickej univerzity v Bratislave, Bratislava, SR

KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F.: From Zoroaster to Socrates: Ancient Philosophy and Magic in the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries B.C. (I)  
FILOZOFIA 73, 2018, No. 2, pp. 85-96

The first part of this study offers a contextual analysis of the terms *mageia* and *goeteia* in the Greek literature of the 5th century B. C. These terms have obviously oriental, namely Persian origin. Consequently, the magical terminology of some of pre-socratic philosophers is scrutinized. By textual analysis of Gorgias' *Encomium of Helen*, Empedocles' fragments, and various ancient reports on Pythagoras, an essential bond between „magic“ and „philosophy“ is established. These authors understood philosophy as a magical craft working primarily with verbal persuasion and alternation of emotions (Gorgias) that were part of a broader phenomenon including mysticism, eschatological beliefs (Empedocles) and oriental way of life (Pythagoras).

**Keywords:** Persia – Magic – Philosophy – Gorgias – Empedocles – Pythagoras

O vplyve Orientu na formovanie gréckeho myslenia sa vedú dlhé diskusie už od počiatkov modernej historiografie filozofie a vlastne od počiatkov filozofie vôbec (Blackwell 1993, xviii-xix).<sup>2</sup> Počas obdobia nemeckého romantizmu sa do popredia dostáva tzv. europocentrická paradigma, ktorá definuje filozofiu ako exkluzívny výkon gréckej kultúry. Grécky zázrak tak stojí v priamom protiklade voči magicko-šamanistickej kultúrnej tradícii orientálnych civilizácií. Ak v gréckej filozofii nachádzame nejaké stopy tejto orientálnej náboženskej tradície, ide až o neskoršiu helenistickú kontamináciu.<sup>3</sup>

V priebehu uplynulého storočia sa však čoraz častejšie začali objavovať kritické hlasy, ktoré upozorňovali na rôzne prvky orientálnej mágie a mystiky v antickej filozofii 6. až 4. storočia pred Kr.<sup>4</sup> Príbeh o tom, ako sa mýtus so všetkou svojou tajomnosťou, záhadnosťou

<sup>1</sup> Za cenné a kritické pripomienky k nášmu textu by sme sa chceli poďakovať Zuzane Zelinovej.

<sup>2</sup> Pozri však prvú knihu *Životopisov slávnych filozofov* od Diogena Laertskeho (ďalej len DL) a prvú knihu Kléméntových *Kobercov* (Στρόματα), ktoré odrážajú diskusie starších antických učencov.

<sup>3</sup> K stručnému prehľadu tejto otázky pozri (Burkert 2004, 1-15). Niektorí bádatelia označujú „šamanistický element“ v predsókratovskom myslení za fenomén, ktorý „ojedinele vychádzal na povrch v rôznych miestach a v rôznych obdobiach“ (Kirk 1988, 412), ignorujúc pritom všetok geograficko-kultúrny kontext, ktorý toto „vychádzanie na povrch“ sprevádzal.

<sup>4</sup> Pozri práce (Dodds 1951; West 1971; Burkert 1972; de Romilly 1975; Kingsley 1995) a literatúru,

a prítomnosťou nadprirodzených síl premenil na jasný, exaktný a vedecký logos, sa stal prekonaným a z historického hľadiska ho môžeme dnes považovať za príliš schematický a šablónovitý interpretačný prístup.

Napriek ostrým a kritickým reakciám mnohých scientisticke a europocentricky zameraných historikov filozofie<sup>5</sup> pokračuje demaskovanie mýtu o zrode filozofie v antickom Grécku aj v 21. storočí.<sup>6</sup> Bádateľov zaujíma okrem orientálnych kontaminácií v antickej filozofii najmä tradícia asklépiovských liečiteľských praktík a apollónskych veštických centier (Lebadaia, Delfy).<sup>7</sup> Verdikt niektorých bádateľov znie veľmi kriticky: štúdium literatúry antického Grécka, ktoré sa uskutočňuje bez znalosti histórie a kultúr susediacich orientálnych civilizácií, je analogické štúdiu literatúry antického Ríma, ktoré sa uskutočňuje bez znalosti kultúry antického Grécka (West 2007, xxviii).<sup>8</sup> Vyjadrené jednoduchšie a jasnejšie: štúdium antickej filozofie bez znalostí z oblasti orientalistiky nemôže tvoriť základ serióznej historiografie antickej filozofie.

Názory týchto odborníkov vyvolávajú dojem, že je potrebné radikálne prehodnotiť nielen počiatky antickej filozofie, ale aj jej klasické obdobie a celkový charakter.<sup>9</sup> O jeden spôsob takéhoto radikálneho prehodnotenia nášho pohľadu na antickú filozofiu sa pokúsime aj v predloženej štúdií. Na základe textovej evidencie z gréckej (prevažne filozofickej) literatúry sa budeme snažiť argumentovať v prospech tézy, že perzské náboženské predstavy a praktiky sa stali súčasťou fenoménu tzv. *interpretatio graeca*, osvojovania si negréckych rituálov a mýtov. Pokúsime sa preukázať, že toto *interpretatio* prebiehalo práve na pôde predsókratovskej a sofistickej filozofickej tradície.

**Mageia.** V prvom rade si treba vytvoriť predstavu o tom, čo presne perzský výraz mágia (μαγεία) pre gréckych autorov znamenal, resp. aký typ človeka označovali títo autori za „mága“ alebo „čarodejníka“. Budeme vychádzať výlučne zo zmienok gréckych autorov o mágii a mágoch z 5. storočia pred Kr.

---

ktorá je v nich uvedená. Pozri takisto (Lloyd 1979), ktorý ponúka interpretačne vyvážený popis vzťahu mágie a vedy v antike.

<sup>5</sup> Ukázkovým príkladom stretu týchto dvoch hermeneutických prístupov je Kahnova kritika Westovho „difuzionizmu“, ktorú sme podrobili detailnejšej kritike a analýze v štúdiách (Škvrnda 2016a, 15-17; 2016b, 79-81).

<sup>6</sup> K dielam, ktoré zohľadňujú všeobecnejší nábožensko-kultúrny kontext antického myslenia a filozofie pozri (Burkert 2004; Luck 2006; Collins 2008, 27-63). Najnovšiu interpretáciu, ktorá sa zaoberá orientálnou kontextualizáciou antických filozofov predsókratovského a klasického obdobia, pozri v (Tzamalikos 2016, 1516-1543).

<sup>7</sup> Pozri bližšie (Ustinova 2009, 177-217).

<sup>8</sup> Ide o parafrázu z diela staršieho homerológa Helmutha Petriconiho.

<sup>9</sup> Ako upozorňuje Vitek, takáto potreba prehodnotenia je v skutočnosti *nil novi sub sole* a predstavuje skôr periodicky a s rôznou intenzitou sa vracajúcu „vlnu“ interpretácií. Tie však napriek svojej periodickosti prinášajú stále nové a „dobré výsledky“ (Vitek 2009, 231-235), a to z jednoduchého dôvodu – každá „nová“ vlna interpretácií prichádza s novými a lepšie vyargumentovanými tézami, ako aj primárnou a sekundárnou evidenciou. Niekedy zohrávajú dôležitú úlohu aj nové archeologické nálezy, ako to je napr. v prípade nálezu papyrusu Derveni (český preklad aj s komentárom pozri v Hladký 2011).

Najprv však začneme etymológiou. Bremmer uvádza, že vlastné meno *Magus* nebolo v Perzii výnimočné (Bremmer 1999, 3). Pôvod tohto slova je však potrebné hľadať skôr v médskej kultúre – *Maguš* pravdepodobne označovalo člena médskeho kmeňa kňazov (Beekes 2010, 889). Ak prejdeme ku konkrétnym výskytom slova μαγεία v gréckej literatúre, tak zistíme, že mágia znamenala pre Grékov v prvom rade výraz pre perzské, zoroastriánske náboženské rituály.<sup>10</sup> Podľa Hérodota boli perzskí mágovia špecialistami na vykladanie snov a určovanie zatmenia Slnka (*Hist.* I. 107-108, 120, 128; VII. 19, 37). Mágovia vykonávali tiež „čarovné obrady“ (φαρμακεύσαντες), akými boli napr. porciovanie a obetovanie bielych koní rieke Angités za to, že dovolila Xerxovej armáde, aby sa cez ňu prebrodila (*Hist.* VII. 113-114; pre výraz „naporciovaná obeta“ (ἔντομα) pozri *Hist.* VII. 191). Počas Perzskej výpravy do Grécka dokázali mágovia údajne obetami utíšiť trojdňovú búrku a kúzelnými spevmi upokojili (καταείδοντες) prudký vietor (*Hist.* VII. 191). Mágovia údajne museli byť prítomní pri každom jednotlivom rituáli Peržanov, pretože svojimi spevmi o pôvode bohov (ἐπαείδει θεογονίην) zabezpečovali jeho úspešnosť (*Hist.* I. 132).

Dalším autorom, ktorý spomína mágov, je Hérakleitos z Efezu. V jednom zlomku adresuje svoje veštby „tulákom noci, mágom, bakchom, lénajam,<sup>11</sup> mystom; jedným hrozí tým, čo nastane po smrti, druhým veští oheň; Mystériá, ktoré sú oslavované ľuďmi, sú slávené bezbožným spôsobom“ (*DK* 22 B 14). Niektorí bádatelia argumentujú, že jediná informácia, ktorú môžeme o mágoch z Hérakleitovho zlomku vyčítať, je tá, že ide o ľudí, ktorí sú zaradení do tej istej skupiny ako bakchovia, mystovia, lénaje a tuláci noci (Bremmer 1999, 3), resp. že Hérakleitos kritizuje náboženské predstavy, ktoré tieto osoby reprezentujú.<sup>12</sup> Ak vezmeme do úvahy ďalšie zmienky o mágoch, tulákoch noci a bakchoch v literatúre z 5. storočia pred Kr., tak zistíme, že Hérakleitov výrok môže byť na jednej strane informatívnejší, na druhej strane nie až taký kritický, ako sa na prvý pohľad môže zdať.

Pozrime sa najprv na neobvyklý výraz „tulák noci“ (νυκτιπόλος). Eurípidés ním označuje priaznivcov boha Dionýza-Bakcha, ktorí spoločne s bakchantkami tancujú uprostred noci na posvätnnej hore Parnassos (Eurípidés, *Ion* 716-717). „Cestám nočných tulákov“ (νυκτιπόλων ἐφόδων) vládne Persefoné, dcéra Démétrý a kráľovná podsvetia. V Eurípidovi je prítom Persefoné ako vládkyňa ciest nočných tulákov vyvolávaná ženou,

---

<sup>10</sup> Toto je obraz mágov a mágie, ktorý nachádzame aj v sókratovskej literárnej tradícii, por. (Platón, *Alc. Ma.* 122a a Xenofón, *Cyr.* VIII. 1. 23, 3. 11). Vítek (2001, 46) sa mylí, keď tvrdí, že slovo „mág“ neznamenal v 6. až 5. storočí nič iné než príslušníka jedného z perzských kmeňov a že význam čarodejníka v zmysle šarlatána, kaukliara a podvodníka je odvodený a pomerne neskorý. Ako uvidíme nižšie, primárna textová evidencia takéto závery nepodporuje.

<sup>11</sup> Nie je celkom jasné, koho termín λήναις vlastne označuje. Zo všetkých možných významov ή ληνός (truhla, vanička, nádoba na miesenie cesta, nádoba na prešovanie hrozna alebo na skladovanie vína) je najpravdepodobnejší práve ten, ktorý sa vzťahuje na víno. Lénaje sú tak pravdepodobne totožné s posvätnými mainádami, sprievodkyňami boha Dionýza (por. tiež epitet Διόνυσος ληναίος).

<sup>12</sup> Niektorí bádatelia dokonca spochybňujú znenie celého zlomku. Kahn sa domnieva, že „päť gréckych slov, o ktorých je reč (od *nyktipoloi*, ‚tých, ktorí sa túlajú v noci‘, po *mystai*, ‚mystických zasvätencov‘), sa syntakticky prelína s Klémentovým textom do takej miery, že si nemôžeme byť istí, či skutočne pochádzajú od Hérakleita“ (Kahn 1979, 262).

ktorá chce kúzelnými prostriedkami otráviť Ióna (Eurípidés, *Ion* 1048-1049). Čarovný kontext je neprehliadnuteľný.

V jednom zlomku z Eurípidových *Krétanov* sa νεκτιπόλος vyskytuje dokonca v „orfickom“ kontexte: ide o zasvätenca kultu boha Zagrea-Bakcha, ktorý žije „čistý život“ (ἀγνὸν δ' βίον), oblieka sa do bielych šiat, zdržuje sa plodenia potomstva a vyhýba sa konzumácii živých bytostí (Eurípidés, fr. 472 Nauck). Magicko-mystický kontext výrazu „tulák noci“ presvitá aj z najstaršieho dochovaného fragmentu, zo zlomku Aischylových *Vodcov duší z podsvetia* (Ψυχαγωγού). Aischylos za „tulákov noci“ označuje bytosti, ktoré sa na základe kňazovho rituálneho vzývania chthónického Dia začnú vynárať z podsvetnej rieky (Aischylos, fr. 273a).<sup>13</sup> Ide teda o bytosti, ktoré sa pohybujú na rozhraní dvoch svetov – božského a ľudského, živých a mŕtvych, resp. mŕtvych a živých.

Posledný text, ktorý v súvislosti s Hérakleitom uvedieme, je papyrus Derveni. Ten síce neobsahuje termín „tulák noci“, avšak v nadväznosti na iné Hérakleitove výroky<sup>14</sup> popisuje rituálne postupy mágov a mystov, ktoré sú z istého hľadiska totožné: nekrvavými obetami a magickými zariekadlami (ἐπωιδῆ) uzmierujú mstiace sa duše-daimónov-Erýnie (v prípade mystov Eumenidy), ktoré bránia duši nebožtíka v ceste (col. VI. 2-10; pozri vydanie Hladký 2011, xv). Z textu papyru Derveni je veľmi náročné odvodiť vzťah medzi Hérakleitovými zlomkami a magickými rituálmi, ktoré popisuje. Avšak už samotný fakt, že Hérakleitovo meno a výroky sa nachádzajú v tesnej blízkosti popisu týchto rituálov, môže svedčiť o hlbšom spojení mágov, bakchov, mystov, tulákov noci s Hérakleitom-filozofom.

Význam Hérakleitovho zlomku, v ktorom sa spomínajú mágovia, by mohol byť podľa našej interpretácie nasledujúci: Hérakleitos veští mágom a mystom ich vlastné predstavy o posmrtnom živote, ktoré sú však také isté ako tie Hérakleitove. Vzťah Hérakleita k perzskému náboženstvu zaujal viacerých moderných bádateľov. Tí upozorňujú napr. na skutočnosť, že podobne ako Hérakleitos verili aj zoroastriánski mágovia tomu, že najčistejším elementom života je oheň a že po smrti odchádza oheň z cnostného človeka späť do svojho domova, do nebies (pozri bližšie West 1971, 170-173). Necnostných ľudí však oheň spáli a budú trpieť v mukách (por. Klíma 1964, 93). Bakchovia a mystovia zase verili v tresty a odmeny na onom svete podľa toho, či prežil človek svoj pozemský život cnostne a zbožne.<sup>15</sup> V prípade, ak žil cnostne, odchádza na ostrovy blažených alebo elyzejské polia, v opačnom prípade ho čaká zabudnutie alebo tresty. Hérakleitos má pre kult Dionýza takisto porozumenie, aj keď veľmi svojské: „Ak by to nebolo pre Dionýza, pre ktorého robia sprievod a spievajú hymnus pre mužské pohlavie, konali by skutky nanajväčš

---

<sup>13</sup> Pozri bližšie vydanie (Sommerstein 2009, 270). Scéna je adaptáciou Homérovej *Nekyie*, XII. spevu z *Odysey*, v ktorom Odysseus zostupuje k vchodu do podsvetia, aby z neho vyvolal mŕtvu dušu Teirésia a získal od nej veštby potrebné pre návrat na Ithaku.

<sup>14</sup> DK 22 B 3 (Slnko je také veľké, ako sa javí: je široké ako ľudská stopa) a B 94 (Slnko neprekročí svoje hranice, inak by ho vyhľadali Erýnie, pomocnice Spravodlivosti).

<sup>15</sup> Blízkosť dionýzskeho extatického kultu a orfickej viery v existenciu posmrtného života dokladajú najmä nálezy zlatých doštičiek v Olbii, Sybaride a ďalších gréckych osadách v Južnej Itálii, na Kréte a Thesálii (pozri bližšie Edmonds III 2011).

nehanebné; ten však, pre ktorého sú v opojení a vo vytržení (ληναίζουσιν), je len jeden – Hádés a Dionýzos“ (DK 22 B 15).

„To, čo nastane po smrti“ a „oheň“ tak môžu znamenať jedno a to isté: odmeny pre spravodlivých, tresty pre nespravodlivých. Je možné, že Hérakleitov spis, teda jeho veštby, sú určené mágom, lénajam, mystom, bakchom a tulákom noci práve preto, lebo jedine títo zasvätení dokážu správne porozumieť jeho temným slovám?

U Sofoklea, Eurípida a Hippokrata vystupuje mág ako negatívna postava – ide o synonymum pre šarlatána alebo mastičkára (Bremmer 1999, 3). Mág vie údajne predĺžiť ľudský život (Eurípidés, *Suppl.* 1110). Helena dokáže uniknúť svojim vrahom tak, že bez stopy zmizne z miestnosti, akoby „nejakými čarami alebo umením mágov, alebo božskou krádežou“ (ἤτοι φαρμάκοισιν ἢ μάγων τέχναις ἢ θεῶν κλοπαῖς) (Eurípidés, *Or.* 1497). V Aischylových *Peržanoch* sa mágovia nespomínajú explicitne,<sup>16</sup> avšak magický kontext perzského náboženstva je zreteľný: perzská kráľovná povoláva svojich kňazov, aby vykonali rituál, ktorého účelom je vyvolať z podsvetia dušu mŕtveho kráľa Dareia. Tento rituál sa zakladá na nekrvavej obete (mlieko, med, voda) a spievaní hymnov, ktoré sú adresované podzemným *daimónom* (*Per.* 610-625).

Perzských mágov, „tulákov noci“, mystov a Bakchov tak môže spájať hneď niekoľko momentov. Obidve skupiny tvoria kňazi, ktorí si nárokujú mať privilegovaný vzťah s bohmi alebo božskými bytosťami a ktorí dokážu ovplyvniť ich vôľu prostredníctvom rituálov. Peržania dokážu rituálne vyvolať mŕtveho ducha svojho kráľa, mágovia a mystovia dokážu uzmierovať *daimónov* po smrti a noční tuláci sú obyvateľmi aj sveta živých, aj sveta mŕtvych a dokážu prechádzať zo sveta jedných do sveta druhých. Tieto skupiny patria medzi postavy gréckeho náboženstva, ktoré sa pohybujú na jeho okrajoch a nemajú „právnú“ ochranu. Sú to buď barbari alebo rôzni potulní kňazi, ktorí chodia z mesta do mesta a svojimi rituálnymi a vešteckými technikami konkurujú štátom uznávaným kňazom a ich rituálom. Napokon, perzskí mágovia údajne verili v doktrínu zmŕtvychvstania.<sup>17</sup> Podobne je to aj s bohom uctievaným „tulákmi noci“ a mystami, s Bakchom-Zagreom, ktorého vzkriesili k životu olympskí bohovia po tom, ako ho Titáni roztrhali na kúsky a zjedli.<sup>18</sup> Okrem toho, že Dionýzov kult prevzali Gréci z Malej Ázie, je v pozadí najstarších správ o perzských mágoch zjavný spoločný motív nekromantickej mágie ako vešteckého umenia prepájať svet živých so svetom mŕtvych, na ktorý nadväzujú predstavy o živote po smrti.

<sup>16</sup> Por. však vlastné meno *Magos Arabos* (*Per.* 317), na ktoré upozorňuje Bremmer (1999, 3). Bremmer sa možno mýli, keď sa domnieva, že Aischylos nemohol mať jasnú predstavu o tom, kto sú perzskí mágovia, ak ich spája s Arábiou. V gréčtine však slovo ἄραβος neznamena len príslušníka arabského národa, ale označuje aj niekoho, kto „škripe“ alebo „cvaká“ zubami, v prenesenom zmysle, kto „bľaboce“. Aischylov *Magos Arabos* by v takomto prípade mohol označovať práve príslušníka perzskej náboženskej kasty, ktorý počas rituálneho spevu vydáva nezrozumiteľné magické zvuky, tzv. *susurrus magicus* (k tomuto výrazu pozri Luck 2006, 460).

<sup>17</sup> Pozri zlomok z Theopompových *Fillipik* v DL I 9.

<sup>18</sup> Astour sa domnieva, že Zagreus je meno, ktoré sa používalo pre Dionýzovu prvú inkarnáciu (Astour 1967, 195). Príbeh o Zagreovi môže pochádzať zo západného Iránu, t. j. z domáceho prostredia mágov (1967, 202).

**Goeteia.** Jedným z kardinálnych znakov mágov a mágie bolo okrem rituálneho umenia komunikovať s mŕtvymi prostredníctvom spevov a recitáciou náboženských hymnov aj používanie rôznych kúziel (τὰ φάρμακα, τὰ μαγεύματα). Tento obraz mágov ako odborníkov na kúzla a čary dopĺňa v gréckom jazyku ešte jeden termín, ktorý je synonymný s mágiou.<sup>19</sup> Je ním „čarodejníctvo“ (γοητεία).

Z etymologického hľadiska je pôvod slova *goeteia* o niečo jasnejší než pôvod slova *mageia*, pretože jeho kmeň (γο-) je súčasťou homérovského slovníka. V homérskejších eposoch sa pomerne často objavuje substantívum „nárek, kvílenie“ (ὁ γόος), zriedkakedy aj sloveso „nariekať, kvíliť“ (γοάω). Formula „ani ťa matka na lôžko nedá a nebude kvíliť“ (μήτηρ ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται) sa vyskytuje v *Iliade* dvakrát: Achillés adresuje tieto slová svojim súperom, ktorých smrteľne zranil a ktorí mu zomierajú pred očami (Lykaión, *Il.* XXI. 124; Hektór, *Il.* XXII. 353).

„Nárek“ alebo „kvílenie“ sa v homérskej terminológii spája predovšetkým so strachom z novej blížiacej sa smrti, prípadne s oplakávaním mŕtveho (por. *Il.* XIV. 502, XXII. 240; *Od.* IV. 721, XI. 212 a i.). Spojenie mágie a pohrebného rituálu nemožno v homérskom kontexte od seba oddeliť – v prípade, že sa nebožtíkovi nedostane náležitého rituálneho pohrebu (v ktorom by absentoval γόος), nenájde po smrti pokoj. Tomu, kto tieto rituály nevykoná, hrozí hnev bohov, kliatba (τὸ μῆνιμα) za nedodržanie pohrebných povinností (*Od.* XI. 73).

Homérska gréčtina ešte nepozná výrazy γόος (čarodejník) a γοητεία (čarodejníctvo). Typickým termínom pre „kúzlo“ je τὸ θελκτήριον. Keď chce Héra oklamať Dia, aby mohla pomôcť Achájcom pri dobývaní Tróje, Afrodita jej daruje svoju kúzelnú stužku: „Zo svojich prs si odpála vyššiu stužku, pestrú a v tejto stužke všemožné čary (θελκτήρια) boli. Boli v nej láskanie (φιλότης) a zvodnosť (ἵμερος), lichotné reči (ἄριστος πάρφασις), čo rozumu zbaví (ἔκλεψε νόον) aj rozvážnych ľudí (φρονεόντων)“ (Homér, *Il.* XIV. 214-217). Očarovať zvodnými rečami však dokážu aj ľudia: pevec Fémias spieva v Odysseovom paláci svoje piesne ako *thelktéria* na zmiernenie Penelopinho žiaľu (*Od.* I. 337). Podobne svojím spevom o Trójskej vojne očarovávajú ľudí aj Sirény (*Od.* XII. 41).

Zmienky o čarodejníctve a postave čarodejníka nachádzame až v Hérodovi, Eurípidovi a Gorgiovi. Neurovia, skýtsky národ, sú podľa Hérodota čarodejníkmi preto, lebo „raz za rok sa každý z Neurov premení na niekoľko dní na vlka“ (*Hist.* IV. 105). Čarodejníkmi sú podľa tohto historika aj ľudia čiernej pleti v Afrike Nasamóni, aj keď v tomto prípade neudáva dôvod, prečo je to tak (*Hist.* II. 33). V Eurípidovi sa označuje za čarodejníka akýsi Lýd (etnikum žijúce v Perzskej ríši), pravdepodobne služobník bohyně Afrodity božský Adónis (*Bacch.* 234).<sup>20</sup> Keď krivo obvinený Hippolytos presviedča svojho

<sup>19</sup> Por. však (Bremmer 1999, 9), ktorý uvádza, že grécki gramatici rozlišovali *mageiu* ako výraz pre umenie perzských kňazov a *goeteiu* ako „viac atický“ výraz. Sám však pripúšťa, že ide o dichotómiu, ktorá pochádza až z rímskeho obdobia.

<sup>20</sup> S postavou orientálneho božstva Adónida sa spája rovnaký príbeh ako s Dionýzom-Bakchom-Zagreom: počas Adónidových sviatkov za ním ľudia nariekajú a oplakávajú jeho smrť, aby sa potom tešili a oslavovali jeho zmŕtvychvstanie (por. Origenés, *Sel. in Ezech.* XIII. 800).

otca Thésea, že nezabil jeho ženu Faidru, zaslepený Théseus sa pohoršuje nad jeho dobre prednesenou obhajobou a označuje ho za „zariekavača a čarodejníka“ (ἐπωιδὸς καὶ γόης) (*Hipp.* 1038). Z tohto posledného zlomku je zrejmé, že postava čarodejníka-zariekavača disponuje mimoriadnym darom reči a presviedčania, ktorý z neho robí zdatného rečníka. Tento význam je prítomný takisto v homérovskom výraze θελεκτήριον a rezonuje aj u Pindara (por. de Romilly 1975, 4). Vo výraze γοητεία sa preto podľa nás môže odrážať predstava perzského kňaza alebo bakchického tuláka noci, ktorí dokážu hymnami – teda rečou – „prehovárať“ božské bytosti, aby im sprístupnili inosvetskú múdrosť, prípadne aby zabezpečili nebožtíkom bezpečný prechod na onen svet.

**Gorgiova koncepcia magickej rétoriky.** Rétorický rozmer magického umenia ako schopnosti verbálneho presviedčania nachádzame prvýkrát teoreticky rozpracovaný u Gorgia z Leontín, ktorý vychádzal zo starších homérovských predstáv o čarovných slovách pevcov a básnikov (de Romilly 1975, 4-7). V diele *Chvála Heleny*<sup>21</sup> charakterizuje Gorgias silu ľudskej reči takto: existujú „božsky inšpirované zariekadlá vyjadrené prostredníctvom reči“ (ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαί), ktoré dokážu navodzovať potešenie a odvracať zármutok. Vhodne zložená a prednesená reč dokáže očariť (ἔθελξε) mienku duše tým, že ju presvedčí a zmení. Čarodejníctvo (γοητεία καὶ μαγεία) je údajne dvojakého druhu: jeden druh sa zameriava na chyby a zločiny (ἁμαρτήματα) duše, druhý sa týka klamov a zámerného zavádzania (ἀπατήματα) ľudskej mienky (*Hel.* § 10).

Na prvý pohľad sa môže zdať, že Gorgias považuje mágiu za nebezpečné a zlé umenie, ktoré ľudí zavádza, klame a vyvoláva v nich negatívne emócie. Musíme však zohľadniť kontext, v ktorom sa Gorgiove úvahy o magickej funkcii reči nachádzajú. Jeho spis by sme mohli interpretovať práve ako magický liek, *farmakos*. Nadprirodzená sila reči nemusí byť nevyhnutne zavádzajúca a negatívna. Podľa Gorgia totiž existuje taký istý vzťah medzi obsahom reči a duševným stavom poslucháča ako medzi liekom/jedom (φάρμακον) a telesným stavom (§ 14). Celkom na konci *Chvály Heleny* sa autor tohto spisu priznáva, že ho zložil preto, aby zmyl z Heleninho mena nespravodlivú pohanu a odstránil nevzdelanú mienku (§ 21), ktorá vládne o tejto žene medzi ľuďmi. Spartská Helena v skutočnosti nezapríčinila trójsku vojnu, ale len podľahla sile reči a presviedčania, ktorá dokáže byť taká silná ako nevyhnutnosť sama (§ 12). Produktom rečníckeho umenia tak môže byť zjavovanie pravdy, akýsi očistný prostriedok proti magickému umeniu, ktorý má však rovnaký nadprirodzený pôvod.

Gorgias vybudoval svojimi úvahami o mágii nový „program pre rétoriku“, ktorý je založený na „dvojitej analógii“ medzi slovami a kúzlami, resp. medzi rečou a čarovaním (pozri bližšie de Romilly 1975, 3).<sup>22</sup> Cieľom takto chápanej rétoriky bolo prostredníctvom

---

<sup>21</sup> Táto Gorgiova deklamácia vyšla v slovenskom preklade od Kalaša a Zelinovej (pozri Gorgias 2016).

<sup>22</sup> Z technického hľadiska Gorgiov program spočíval najmä vo formálnej úprave prozaickej reči, ktorej dodal prvky epickej metriky – vyhýbal sa hiátu, používal antitézy, rôzne raritné a zložené slová, ako aj ťažko zrozumiteľné metafory (*ibid.*, 9-11).

„vedeckej analýzy jazyka a jeho vplyvu“ napodobňovať čarodejníka; Gorgiova mágia bola údajne technická, nie mystická (de Romilly 1975, 16).

Súhlasíme so závermi bádateľky de Romilly v tom, že pre Gorgia spočívalo umenie mágie v jasne definovanom poli syntaktických väzieb a štruktúr medzi slovami, prípadne v rytmike prednesu. Nevidíme však žiadny dôvod na to, aby sa zavádzalo rozlíšenie medzi „technickou“ a „mystickou“ mágiou. Takáto dichotómia je v prípade de Romilly založená len na ďalej nezdôvodňovanej konštatácii, že Gorgias bol predsa sofista a skeptik, ktorého zaujímal len rétorika. Ak by to bolo skutočne tak, prečo by Gorgias skladal chváloreč na Helenu kvôli tomu, aby z jej mena zmyl nespravodlivú pohanu a vykorenil z mysli ľudí nevzdelanú mienku, ktorú o nej mali? Domnievame sa, že Gorgias chcel svojou rétorickou mágiou liečiť ľudí z nevzdelanosti a z negatívnych duševných pocitov, chcel ich zbaviť klamu (ἀπάτη) a pomýlenej mienky, ktorú v ľuďoch živia tragickí básnici.<sup>23</sup>

Text Gorgia je zaujímavý ešte z jedného dôvodu. *Chvála Heleny* môže byť historicky prvým textom, v ktorom sa objavuje slovo φιλόσοφος: filozofi sú, spoločne s ľuďmi skúmajúcimi nebeskú oblohu (μετεωρόλογοι), príkladom toho, ako rýchlo sa pod vplyvom čarovnej sily slova dokáže meniť úsudok (γνώμη) a mienka ľudí (§ 13). Filozof v Gorgiovom texte tak vystupuje ako jeden z množiny ľudí-kúzelníkov, ktorý dokáže podávať φάρμακα (lieky alebo jedy) pre dušu a mienku.<sup>24</sup>

**Empedoklés a Pýthagorás.** V kontexte *Chvály Heleny* môžeme čítať tiež doxografickú správu pochádzajúcu od peripatetického autora Satyra (3. – 2. stor. pred Kr.), podľa ktorej sa Gorgias údajne vyjadril na adresu svojho učiteľa Empedoklea z Akragantu, že ho videl na vlastné oči čarovať (γοητεύοντι) (DL VIII 59). Túto správu treba podľa nás čítať spoločne s ďalšími zlomkami o Empedokleovi a od Empedoklea samého. Zo zlomkov Aristotelových diel *Sofista* a *O básnikoch* sa dozvedáme, že Empedoklés vynašiel rétoriku a že napodobňoval štýl Homéra (DL VIII 57), podobne ako to robil aj Gorgias.<sup>25</sup> Empedokleovo „čarovanie“ tak pravdepodobne odkazuje na Gorgiovu magickú rétoriku, ktorú možno vnímať ako súčasť staršej, predsókratovskej tradície. Z hľadiska dejín antickej filozofie tak odhaľujeme jedno ohnisko v reťazi spájajúcej sofistické a predsókratovské myslenie: je ním magická rétorika.

Empedokleova rytmická reč, ktorú sprevádza zvuk hudby, dokáže meniť stav duše. Je to φάρμακον vo forme ἐπιφθί, liek-zaklínadlo, ktorý na rozdiel od tragických a epických jedov obnovuje v duši stratenú psychickú rovnováhu: „Akýsi mladík vytrasil meč na svojho hostiteľa Anchíta, pretože ten verejne obžaloval a usmrtil jeho otca. Mladík, unášaný hnevom a zúfalosťou, sa naňho vyrútil s dýkou, aby ho prebodol. Vtedy Empedoklés

---

<sup>23</sup> Podľa de Romilly je Gorgiov rétorický program namierený práve proti tragickému a epickému umeniu, ktoré v ľuďoch vyvolávajú klam (de Romilly 1975, 5).

<sup>24</sup> Pozri bližšie štúdiu (Zelinová 2016), ktorá načrtáva problematiku toho, do akej miery môže byť Gorgiova koncepcia filozofie prítomná v prvej generácii Sókratových žiakov, najmä Platóna a Antisthena.

<sup>25</sup> Spôsob, akým si Gorgias prisvojoval homérsku terminológiu a štýl vyjadrovania, popisuje de Romilly (1975, 5-6). Pozri tiež (Kingsley 1995, 43), ktorý hovorí o Homérovom mieste v sofistike vo všeobecnosti.



preladil svoju lýru, nastavil na nej akýsi umierňujúci a upokojujúci tón a ihneď zaspieval pieseň tíšiacu žiaľ aj hnev, hojacu všetky strasti, ako hovorí Homér, a tak svojho hostiteľa Anchíta uchránil pred smrťou a mladíka pred vraždou“ (DK 31 A 15).

V prípade Empedoklea sa nám zachovalo dostatočne veľa zlomkov, ktoré naznačujú, že nešlo o žiadnu „technickú“ mágiu *pro forma*, ale o mágiu *in stricto sensu*. Empedoklés tvrdil, že dokáže naučiť človeka ovládať počasie, vyvieť z podsvetia silu mŕtveho človeka, pozná lieky chrániace pred zlom a starobou (DK 31 B 111). Štylizoval sa do roly nesmrteľného boha medzi smrteľníkmi (DK 31 B 112), ktorý spoznal podstatu všetkého bytia. Je ňou výrok (χρῆμα) nevyhnutnosti a ústny rozsudok (ψήφισμα) bohov, ktorý je spečatený prísahami (ὄρκους): „kto priestupkami milé údy poškvrní krvavou vraždou či zaručí sa prísahou krivou, *daimón*, čo dlhoveký má život, sa po tridsaťtisíc rokov musí zdržiavať spoločnosti medzi blaženými a blúdiť, premieňajúc sa na rôzne pomíňajúce sa tvary“ (DK 31 B 115).

Realita je podľa Empedoklea výtvorom slov, prísah a ústnych rozsudkov. Slová samotného Empedoklea sú *de facto* oživené bytosti, ktoré sa dokážu usadiť v duši človeka a zdržiavajú sa tam dovtedy, pokiaľ si ich človek ctí a pokiaľ sa podľa nich riadi. V opačnom prípade slová opúšťajú dušu, pretože „vo všetkom je rozum“ (πάντα φρόνησιν ἔχειν καὶ νόημα) (DK 31 B 110), a teda aj slová a reč sa dokážu rozhodovať a žiť si svojim vlastným životom. Empedoklés napokon zasieva slová do duše prostredníctvom spievania – jeho poéma je hymnos (DK 31 B 35). Tohto filozofa spája s perzskými mágmami takisto zvyk nekrvavej obety: Empedoklés údajne obetoval na olympijských hrách býka vymodelovaného z medu a múky (DL VIII 53).

Empedoklés vystupoval ako mág už v najstaršej doxografickej tradícii (por. Kingsley 1995, 217-232).<sup>26</sup> Jeho myšlienky, záračné skutky a vôbec celý charakter boli natoľko blízke perzskému umeniu mágie, že neskorší antickí autori ho neváhali označiť dokonca za ich žiaka (pozri Flavios Filostratos, *Vit. Apol.* I. 2; Plínius, *Hist.* XXX). Plútarchos označuje za perzskú (chaldejskú) výpožičku aj Empedokleove dve príčiny pohybu – *daimónov* Svár (*Areimánios* = Ahriman) a Lásku (*Horomadzés* = Ahura Mazda) (Plútarchos, *De Is. et Os.* 370d-e).

Empedoklés však nebol jediný z predsókratovských filozofov-zázrakotvorcov, ktorých tradícia spája s perzskou múdrosťou.<sup>27</sup> Jedným z najznámejších božích mužov antiky

---

<sup>26</sup> Interpretáciu, ktorá je voči tendencii spájať Empedoklea s východnou múdrosťou podľa nás nepodstatne skeptická, pozri vo (Vítek 2001, 13-24).

<sup>27</sup> Plútarchos, ktorý sa pridrižoval výkladov z 5. – 4. storočia pred Kr., pochádzajúcich prevažne z prostredia Akadémie a Lykeionu (por. de Jong 1997, 162), identifikuje perzský (chaldejský) dualizmus takisto v myšlienkach Hérakleita z Efezu, pýthagorovcov a Anaxagora (Plútarchos, *De Is. et Os.* 370d-e). Detailnú komparáciu Hérakleitových myšlienok s blízkovýchodnou (najmä perzskou) tradíciou, ako aj originálnu orientalizujúcu interpretáciu jeho myslenia pozri vo (West 1971, 111-202). Pozri aj názor Montuorího, ktorý sa domnieva, že Anaxagoras a Prótagoras boli vychovávaní perzskými mágmami a že celá Perikleova družina bola nástrojom na presadzovanie perzských politických cieľov (1981, 170-171). K Démokritovi, Anaxagorovi a Ferekydovi zo Syru pozri bližšie tiež (Tzamalíkos 2016, 1536-1543 a 1549-1558).

bol Empedokleov údajný učiteľ a predchodca Pýthagorás zo Samu. Podobne, ako sa dokázali pohybovať medzi dvomi svetmi perzskí mágovia, tuláci noci a Empedoklés, dokázal aj Pýthagorás navštevovať podsvetie. Podobne ako Empedoklés sa aj on dokázal rozpamätať na niekoľko generácií svojich predchádzajúcich životov. Pýthagorás dokázal byť na dvoch miestach naraz, vedel komunikovať so zvieratami a vôbec vykazoval prvky čarodejníka a šamana (por. Burkert 1972, 120-166).

Burkert upozorňuje na viacero paralel medzi iránskym náboženstvom a najstaršou pýthagorovskou tradíciou: odmietnutie konzumácie mäsa a krvavých obiet bolo cieľom aj Zoroastrovho evanjelia (Burkert 1972, 182); v zoroastriánskej eschatológii bol raj, do ktorého vstupovala duša po smrti, nazývaný *Garó Demana*, „dom piesní“ (Burket 1972, 357), čo môže predstavovať príbuznosť s pýthagorovskou koncepciou harmónie sfér; už v najstaršom životopise Pýthagora od Aristoxena Tarentského nachádzame správu, že Pýthagorás navštívil „Zaratasa“, t. j. Zoroastra (Burket 1972, 112). Iránskeho pôvodu môžu byť aj pýthagorovské dvojice protikladov (Burket 1972, 52), ako aj rozdelenie pýthagorovského spoločenstva na tri triedy – na teoretikov, ktorí sa úplne zdržiavajú jedenia mäsa, a na politikov a akuzmatikov, ktorí majú za určitých podmienok dovolené jesť mäso (Burket 1972, 181). Takisto Pýthagorov spôsob oblečenia odkazoval na iránsko-skýtsku kultúru (Burket 1972, 165) a niektoré akuzmy (zákaz dotýkať sa bieleho kohúta, pretože je zasvätený Mesiacu) môžu byť výpožičkou z perzsko-médskeho náboženstva (Burket 1972, 172).

Okrem blízkosti pýthagorovskej náboženskej tradície so starovekým Iránom a perzskou mágiou nachádzame v legende samotného Pýthagora aj prvky magickej rétoriky. Timón z Fliuntu (320 – 230 pred Kr.) ho popisuje ako človeka náchylného k čarom, ktorý uchvacuje mienku ľudí priateľskými a pôsobivými rečami (Πυθαγόρην τε γόητας ἀποκλίναντ' ἐπὶ δόξας θήρη ἐπ' ἀνθρώπων, σεμνηγορίας ὀαριστήν) (Timón *apud* DL VIII 36). Pýthagorás vedel prispôbovať svoj prednes poslucháčom rôzneho veku a pohlavia, čím si získal mimoriadnu popularitu a slávu (Iamblichos, *De vit. Pyth.* IX). Vedel liečiť ľudí pomocou spevu apollónskych paiánov<sup>28</sup> a rovnako ako Empedoklés dokázal aj on utíšiť rozhnevaných ľudí a spôsobiť zmenu ich správania (pozri bližšie Iamblichos, *De vit. Pyth.* XXV. 112; Collins 2008, 107).

Pýthagora označuje doxografická tradícia za prvého mysliteľa, ktorý použil termín *filosofia* a seba samého nazval *filosofom* (DL I 12). Podobne, ako používa tento termín Gorgias, aj u Pýthagora nadobúda filozofia silný mysticko-magický nádych, ktorý nie je ľahké odinterpretovať ako anachronizmus alebo rozmar panorientalistov. Južná Itália bola významným centrom obchodu s perzskými satrapiami (Fol-Hammond 1988, 248-250) a takisto Polykratés, tyran z Pýthagorovho rodného ostrova, bol perzským spojencom (Cook 1982, 219).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> K tejto Pýthagorovej schopnosti, ktorá je založená na homérskej tradícii, pozri bližšie (Collins 2008, 106; Kalaš – Škvrnda 2014, 818-819 a najnovšie Provenza 2016).

<sup>29</sup> Známy je predovšetkým osud Polykratovho lekára Démokéda z Krotónu (*fl.* 520 pred Kr.), ktorý skončil na dvore Dáreia I. (por. Hérodotos, *Hist.* III. 129-138).

Po detailnejšom pohľade na najstaršie literárne zmienky o mágii a čarodejníctve sa nám zdá byť historicky plauzibilnejšie nepodceňovať orientálnu „stopu“ v ranej gréckej filozofii. Samozrejme, odpoveď, ktorá by redukovala predsókratovskú filozofiu na *translatio studiorum* orientálnych kozmogónií a mýtov, by bola príliš zjednodušená, a preto nevyhovujúca. Na druhej strane však považujeme za rovnako nevyhovujúce zakrývať si oči pred skutočnosťou, že Grécko tvorilo v 6. a 5. storočí pred Kr. periférnu oblasť Perzskej ríše a že toto jeho geograficko-kultúrne postavenie sa prejavovalo aj vo formovaní tradície, ktorá sa neskôr začala označovať za „filozofiu“.

## Literatúra

- ASTOUR, M. C. (1967): *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden: Brill.
- BEEKES, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek I*. Leiden: Brill.
- BLACKWELL, C. W. T. (1993): Foreword to the English Edition. In: SANTINELLO, G. (ed.): *Models of the History of Philosophy I. From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, B. V., xiii-xxiv.
- BREMMER, J. (1999): The Birth of the Term 'Magic'. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126, 1-12.
- BURKERT, W. (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Harvard: Harvard University Press.
- BURKERT, W. (2004): *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- COLLINS, D. (2008): *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell Publishing.
- COOK, J. M. (1982): The eastern Greeks. In: Boardman, J. – Hammond, N. G. L. (eds.): *The Cambridge Ancient History* (Vol. III/3). Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 196-221.
- DODDS, E. (1951): *Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- EDMONDS III, R. G. (ed.) (2011): *The „Orphic“ Gold Tablets and Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- FOL, A., HAMMOND, N. G. L. (1988): Persia in Europe, apart from Greece. In: Boardman, J. – Hammond, N. G. L. – Lewis, D. M. – Ostwald, M. (eds.): *The Cambridge Ancient History* (Vol. IV). Cambridge: Cambridge University Press, 234-253.
- GORGAS (2016): Chvála Heleny. Prel. A. Kalaš, Z. Zelinová. *Filozofia*, 71 (5), 425-430.
- HLADKÝ, V. (2011): *Papyrus Derveni*. Praha: Pavel Mervart.
- JONG, A. de (1997): *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill N. V.
- KAHN, CH. H. (1979): *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F. (2014): Homér a predsókratovské myslenie. *Filozofia*, 69 (10), 813-823.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Oxford, Oxford University Press.
- KIRK, G. (1988): The development of ideas, 750 to 500 B. C. In: Boardman, J. – Hammond, N. G. L. – Lewis, D. M. – Ostwald, M. (eds.): *The Cambridge Ancient History* (Vol. IV). Cambridge: Cambridge University Press, 389-413.
- KLÍMA, O. (1964): *Zarathuštra*. Praha: Orbis.
- LLOYD, G. E. R. (1979): *Magic, Reason and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUCK, G. (2006): *Arcana Mundi*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- MONTUORI, M. (1981): *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam: J. C. Gieben.

- PROVENZA, A. (2016): The Pythagoreans and the Therapeutic Effects of the Paean between Religion, Paideia, and Politics. In: Renger, A.-B. – Stavru, A. (eds.): *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Weisbaden: Harrasowitz Verlag, 293-304.
- ROMILLY, J. de (1975): *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2009): *Aeschylus. Fragments*. London: Harvard University Press.
- ŠKVRNDA, F. (2016a): Philosophia Graeca Barbarica – vznikla filozofia v Grécku alebo Oriente? In: *Almanach. Aktuálne otázky svetovej ekonomiky a politiky* XI (3), 11-19.
- ŠKVRNDA, F. (2016b): Niekoľko poznámok k problematike mágie a predsókratovskej filozofie v moderných diskusiách. In: Fraňo, P. – Ivanovič, D. (eds.): *LOQUERE*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 75-83.
- TZAMALIKOS, P. (2016): *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism I. + II*. Berlin: Walter de Gruyter.
- USTINOVA, Y. (2009): *Caves and the Ancient Greek Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- VÍTEK, T. (2001): *Empedoklés I. Studie*. Praha: Petr Rezek.
- VÍTEK, T. (2009): Nové prístupy v bádání o starší filozofii? *AIØHP*, 1 (2), 231-235.
- WEST, M. L. (1971): *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.
- WEST, M. L. (2007): Forward into the Past. In: Finglass, P. J. – Collard, P. – Richardson, N. J. (eds.): *Hesperos: Studies in Ancient Greek Poetry Presented to M. L. West on his Seventieth Birthday*. Oxford: Oxford University Press, xx-xxviii.
- ZELINOVÁ, Z. (2016): Kynická paideia alebo Antisthenés medzi Odysseom a Sókratom. *Filozofia*, 71 (2), 107-118.

---

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu*.

---

Andrej Kaláš  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta Univerzity Komenského  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: andrejkalas@gmail.com

---

František Škvrnda ml.  
Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov  
a hospodárskej diplomacie  
Fakulta medzinárodných vzťahov  
Ekonomickej univerzity v Bratislave  
Dolnozemska cesta 1  
852 35 Bratislava 5  
Slovenská republika  
e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk